Joseph Ratzinger

EL DIOS DE LA FE Y EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

ENCUENTRO
OPUSCULA PHILOSOPHICA



opuscula philosophica
27

Joseph Ratzinger

EL DIOS DE LA FE Y EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Traducción de Jesús Aguirre



Título original:
Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

A la memoria de mi padre
† 25- VIII- 1959

PRÓLOGO

La elaboración que doy ahora a la publicidad es una reproducción de la lección inaugural que, con motivo de mi llamamiento para la cátedra de Teología Fundamental de la Facultad Católica de Teología de la Universidad de Bonn, mantuve el 24 de junio de 1959. Al texto de la lección, sin modificaciones, le ha sido añadida una serie de anotaciones para la fundamentación científica de lo que en él se dice. Meta de mi elaboración era aclarar el problemático trasfondo de una frase demasiado manida desgraciadamente, y con ello entrarle hasta el fondo a una cuestión que tanto para la propia orientación interior de la teología católica, como para el diálogo entre las confesiones, es de alta importancia. Es para mí una satisfacción saberme, en la realización de esta tarea, unido con las más profundas intenciones de mi maestro Gottlieb Söhngen, al igual que con las de mi predecesor Albert Lang.

Dedico esta líneas a la memoria de mi padre, que ha acompañado con participación cuidadosa todos mis trabajos, hasta que en el pasado agosto, inesperadamente, fue llamado de este mundo.

Bad Godesberg, en la fiesta de Santo Tomás de Aquino, 1960.

Joseph Ratzinger

INTRODUCCIÓN
LA PREHISTORIA DE LA CUESTIÓN

El tema de estas reflexiones —el Dios de la fe y el Dios de los filósofos— es, según su asunto, tan antiguo como el estar la una junto a la otra de fe y filosofía. Pero su historia explícita empieza con una pequeña hoja de pergamino que pocos días después de la muerte de Blaise Pascal se encontró cosida al forro de la casaca del muerto. Esta hoja, llamada *Memorial*, da noticia recatada y, a la vez, estremecedora de la vivencia de la transformación que en la noche del 23 al 24 de noviembre de 1654 le ocurrió a este hombre. Comienza, tras una indicación muy cuidadosa del día y de la hora, con las palabras: «Fuego, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los sabios»[1]. El matemático y filósofo Pascal había experimentado al Dios vivo, al Dios de la fe, y en tal encuentro vivo con el tú de Dios, comprendió, con asombro manifiestamente gozoso y sobresaltado, qué distinta es la irrupción de la realidad de Dios en comparación con lo que la filosofía matemática de un Descartes, por ejemplo, sabía decir sobre Dios. Los *Pensées* de Pascal hay que entenderlos desde esta vivencia fundamental: en contraposición con la doctrina metafísica

[1] Romano Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Múnich 1950, 2ª ed., pp. 46 y 55. (Hay edición castellana).

de Dios de aquel tiempo, con su Dios puramente teórico, intentan conducir inmediatamente desde la realidad del concreto ser hombre, con su insoluble implicación de grandeza y miseria, hasta el encuentro con el Dios que es la respuesta viva a la abierta pregunta de ese ser hombre; y éste no es ningún otro que el Dios de gracia en Jesucristo, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

Si la filosofía del tiempo, de Descartes especialmente, es una filosofía desde el *esprit de géometrie*, los *Pensées* de Pascal buscan ser una filosofía desde el *esprit de finesse*, desde la comprensión real de la realidad entera, que penetra más hondamente que la abstracción matemática[2]. No obstante, la filosofía racionalista del tiempo, vista por Pascal en toda su insuficiencia, estaba entonces todavía tan segura de sí misma que no pudo quedar estremecida por las advertencias «desviadas» y fragmentarias de Pascal, filósofo autodidacta. Sólo la demolición de la metafísica especulativa, hecha por Kant, y el traslado de lo religioso al espacio extrarracional y así también extrametafísico del sentimiento, por Schleiermacher, hizo irrumpir definitivamente el pensamiento pascaliano y condujo, sólo entonces, al aguzamiento radical del problema: por primera vez es ahora la fosa insalvable entre metafísica y religión. Metafísica, es decir, razón teorética, no tiene acceso alguno a Dios. Religión no tiene ningún asiento en el espacio de la *ratio*. Es vivencia

[2] Sobre el careo soterrado con Descartes, que está a la base de la distinción de *esprit de géometrie* y *esprit de finesse*, llama la atención especialmente Matthias Laros en su traducción de los *Pensées*, Múnich-Kempten, 1913, p. 1, n. 2. Sobre la concepción de Pascal del camino del conocimiento religioso, cf. Guardini, op. cit., pp. 165-246, y la exposición resumen en Hans Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, IV, Paderborn 1950, pp. 130-142; allí mismo más bibliografía.

que se sustrae a la mensurabilidad científica; intentar ésta significa, sin embargo, restar de aquélla un esquema irreal, el «Dios de los filósofos»[3]. Esto tiene una consecuencia ulterior: religión, que no es racionalizable, no puede en el fondo ser tampoco dogmática, si dogma, por otra parte, ha de ser una declaración racional sobre contenidos religiosos. Así, la contraposición experimentada concretamente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, queda finalmente generalizada como contraposición entre Dios de la religión y Dios de los filósofos. Religión es vivencia; filosofía es teoría; correspondientemente, el Dios de la religión es vivo y personal; el Dios de los filósofos, vacío y rígido[4].

Hoy se ha llegado a hacer de esta distinción casi una frase hecha y, en cualquier caso, un lugar común, detrás del cual pueden muy bien ocultarse representaciones muy diversas y frecuentemente también una falta de verdadero conocimiento de los problemas. Tanto más importante es hacer claridad en este asunto, sobre todo, si, como queda insinuado, se anudan a tales distinciones cuestiones de fondo de teología fundamental, tal como la de la relación de religión y filosofía, de creer y saber, de razón de validez general y vivencia religiosa, y finalmente, la pregunta por la

---

[3] Respecto a este desarrollo, Gottlieb Söhngen, «Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis», en *Probleme der Gotteserkenntnis*, publicación de la Academia Albertus Magnus, II, 3, Münster 1928, pp. 1-55. Wolfhart Pannenberg, art. «Gott». V (Histórico-teológico), RGG II, 3ª ed., pp. 1729 ss. A la importante influencia que A. Ritschl y H. Cremer han ejercido en este asunto, alude W. Pannenberg, «Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie», en *ZKG* 70 (1959), pp. 1-41.

[4] Así determina Scheler la relación recíproca en *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, p. 339, cf. Heinrich Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, p. 72.

posibilidad de religión dogmática. Se demostrará como más adecuado proceder desde la contraposición más estrecha y más fácilmente captable «Dios de la fe y Dios de los filósofos», en cuyo contenido, por lo demás, se trata a la vez necesariamente la contraposición mayor «Dios de la religión y Dios de los filósofos». Intento, primeramente, hacer avanzar dos respuestas de gran talla y opuestas radicalmente la una a la otra, y cuyo estudio crítico ha de ayudar luego a una solución concluyente.

I. EL PROBLEMA

1. La tesis de Tomás de Aquino

En primer lugar, la respuesta de Santo Tomás de Aquino, que puede concretarse en pocas palabras. Vaya por delante que Tomás, naturalmente, no conoce el planteamiento moderno de la cuestión, pero que sabe del asunto y entra en él. Su opinión se dejaría exponer de la siguiente manera: para Tomás caen el Dios de la religión y el Dios de los filósofos por completo el uno en el otro, el Dios de la fe, por el contrario, y el Dios de la filosofía, se distinguen parcialmente; el Dios de la fe supera al Dios de los filósofos, le añade algo. La *religio naturalis* —y esto es: cada religión fuera del cristianismo— no tiene ningún contenido superior, ni puede tenerlo, al que le ofrece la doctrina filosófica de Dios. Todo lo que contenga por encima o en contradicción con ésta es caída y embrollo. Fuera de la fe cristiana, la filosofía es, según Tomás, la más alta posibilidad del espíritu humano en general[5]. Max Scheler habla

[5] Breve y clásicamente está reducida la posición de Tomás de Aquino a este respecto en *STh*, q. 1, a. 1, en donde la teología filosófica queda enfrentada en cuanto teología del *lumen naturalis rationis* a la *doctrina per revelationem*; mientras que la primera es una teología de los *pauci* y está mezclada

aquí, y no sin derecho, de un sistema parcial de identidad del Aquinate, que identifica las religiones extracristianas, según su contenido de verdad, con la filosofía, y mantiene sólo la fe cristiana fuera de esa total identidad[6]. Ésta procura una imagen de Dios nueva, más elevada que la que pudiera nunca forjarse y pensar la razón filosófica. Pero la fe tampoco contradice la doctrina filosófica de Dios; para iluminar su relación con ella se dejaría aplicar más bien, y con sentido, la fórmula *gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam*[7]. La fe cristiana en Dios acepta en sí la doctrina filosófica de Dios y la consuma. Dicho brevemente: el Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo es uno y el mismo; Aristóteles ha conocido el verdadero Dios, que nosotros podemos aprehender en la fe más honda y puramente, así como nosotros en la visión de Dios al lado de allá aprehenderemos un día más íntimamente y más de cerca la esencia divina. Se podría tal vez decir sin violencia del estado de cosas: la fe cristiana es, al conocimiento filosófico de Dios, algo así como la visión del fin de los tiempos de Dios es a la fe. Se trata de tres grados de un camino entero unitario.

---

con errores, es la última accesible a todos, zanja los errores y añade nuevos conocimientos. El derecho fundamental de la teología filosófica permanece intocado. Cf. los textos que citamos en la nota 7.

[6] *Vom Ewigen im Menschen*, pp. 323 ss.; H. Fries, op. cit., pp. 61 ss.

[7] *STh*, q. 2, a. 2, ad 1, dice Tomás a la objeción de que la existencia de Dios es una proposición de fe y por eso no probable: «...*dicendum quod Deum esse et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo... non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos: sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit*». Cf. *S. c. g.*, I, c. 7.

2. La tesis contraria de Emil Brunner

La radical contradicción de esta solución armónica la señala la doctrina de Dios del teólogo reformado Emil Brunner, la cual, además, trae a contribución, si bien en forma ciertamente muy aguzada, un deseo esencial de la teología reformadora en general[8]. Brunner anuda su doctrina de Dios al hecho sorprendente de que Dios en la Biblia tiene nombre. Este es, sin duda, un estado de cosas contrario a la tendencia fundamental de la doctrina filosófica de Dios. La filosofía quiere precisamente sobre lo particular y plural, que lleva nombre, avanzar hasta lo general, hasta el concepto. Lo que lleva nombre es particular, junto a él hay igual; pero la filosofía busca el concepto, que, en cuanto designación de lo general, es la contraposición estricta del nombre. Así aspira consecuentemente la doctrina filosófica de Dios, lejos del nombre de Dios, hacia su concepto. Es tanto más pura, cuanto más lejos del nombre ha llegado hacia el mero concepto.

Pero el Dios bíblico tiene nombre, y es uno particular, uno determinado, en lugar de ser «el absoluto». Y este llevar nombre de Dios no es como una mera imperfección de los grados tempranos del Antiguo Testamento, posiblemente todavía medio politeístas, los cuales quedarán tachados por una creciente depuración del concepto de Dios. No, en la Biblia se deja observar una doble evolución, de tal modo

---

[8] Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Gott* (*Dogmatik* I), Zürich 1953, 2ª ed., pp. 121-140. Bibliografía relacionada con ésta, Pannenberg, «Die Aufnahme...». Además, Johann Peter Steffens, *Glaubensbegründung* I, Maguncia, 1958, p. 32. La siguiente exposición se limita conscientemente a la posición especialmente característica de Brunner, que aquí y allá aclaramos más aún con pensamientos propios.

que los nombres de Dios particulares, determinados, retroceden siempre más y más, mientras que, al mismo tiempo, la conciencia de que Dios tiene un nombre más bien se fortalece. Sí, el escrito del Nuevo Testamento teológicamente desarrollado con más alcance, el Evangelio de Juan, resume la función de Jesús exactamente en que ha revelado a los hombres el nombre de Dios: «He manifestado a los hombres tu nombre» (17, 6; cf. 17, 26: «Les he dado a conocer tu nombre y se lo daré a conocer»; 12, 28: «Padre, glorifica tu nombre»; ésta es la meta de la vida de Jesús; cf. la petición del *Padrenuestro*: «santificado sea tu nombre»: Mt 6, 9). Y Cristo está ahí, por así decir, como el nuevo Moisés, cuya obra —la manifestación del nombre de Dios y, con ello, la fundamentación de una relación de hombre y Dios— ha realizado nuevamente de manera más alta.

¿Qué significa, pues, este hecho del nombre de Dios? El nombre no es expresión de conocimiento de la esencia, sino que le hace a un ser apelable, y en cuanto que da la apelabilidad, procura la ordenación social de lo llamado; de la apelabilidad se sigue la relación de la coexistencia con el ser a nombrar. Si Dios se da un nombre entre los hombres, no expresa con ello propiamente su ser, sino que, más bien, establece la apelabilidad, se hace accesible al hombre, entra en la relación de la coexistencia con él, o sea, admite a los hombres a la coexistencia consigo. Y, además, rige el que Dios en cuanto el superior al hombre por antonomasia no puede ser nombrado por el hombre, no puede ser forzado por él a la apelabilidad; Dios es apelable sólo si se deja apelar; su nombre es conocido sólo si Él mismo lo da a conocer; la relación de la coexistencia no puede ser, por tanto, erigida por el hombre sino solamente por parte de Dios. Así se hace el nombre de Dios expresión del hecho de que

Dios es uno que se nombra, que se revela, y no uno que es pensado *via causalitatis.* En lo cual queda al mismo tiempo manifiesta una importante contraposición en relación con el Dios de la filosofía griega: en la filosofía es el hombre el que desde sí mismo busca a Dios, en la fe bíblica es Dios mismo, y Dios solo, el que establece en libertad creadora la relación Dios-hombre. Así, la contraposición entre nombre de Dios y concepto de Dios, Dios de la fe y Dios de los filósofos, se hace ya más clara y determinada. «El 'Dios de los filósofos' es el Dios al cual no se le reza, con el que sí hay unidad —esto es, la unidad que piensa el pensamiento como la 'más profunda verdad'—, pero ninguna comunidad que esté fundada por Dios mismo. De eso se trata en la afirmación de que hablar de la revelación del nombre de Dios es un antropomorfismo primitivo. Este argumento no es otra cosa que la desesperada contradefensa del yo que quiere permanecer cabe sí mismo, que no quiere dejarse abrir, que no quiere dejarse empujar de su ser en el punto central, que se quiere afirmar contra el Dios que le creó... Porque todo esto se piensa con ese concepto tan decisivo para el testimonio bíblico, tan chocante para el pensamiento filosófico de Dios, con el concepto de 'nombre de Dios': el misterio esencial que se abre por la revelación del Dios verdadero, personal, que sólo puede ser conocido en cuanto tal en esa revelación. El Dios de la revelación es el cognoscible sólo en la revelación. Dios, tal como es pensado fuera de esa revelación, es otro; es un pensado; por tanto, no el personal; no es ése cuya esencia es comunicarse»[9].

---

[9] Brunner, op. cit., pp. 132 s.

La contraposición entre Dios de fe y Dios de filósofos, tal y como sale a la luz en el hecho del nombre de Dios, se aguza hasta el extremo en el nombre central de Dios en la Biblia: Yahvé. La Biblia hebrea parafrasea y aclara este nombre con las palabras: «*aehjaeh ašaer aehjae*»: Yo soy el que soy; los LXX ponen, en lugar de la doble forma activa, en el segundo caso, el participio: Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (Ex 3, 14); del yo soy se llega así al que es. Con lo cual se tomaba una decisión de imprevisible alcance, puesto que con esta traducción se proporcionaba un punto de partida decisivo para la síntesis de la imagen griega y bíblica de Dios. Los efectos de esta traducción sobre la teología patrística y escolástica son conocidos. Para ella estaba claro que Dios se llama aquí el que es, y con ello revela su esencia metafísica, que consiste en que es *ens a se*, en el que esencia y existencia coinciden en unidad. Es decir: lo que es el concepto supremo de la ontología y el concepto concluyente de la doctrina filosófica de Dios aparece aquí como la declaración central del Dios bíblico sobre sí mismo. Esta palabra garantiza así la unidad de Escritura y filosofía, y es una de las abrazaderas más importantes que unen ambas. El nombre Yahvé es concebido como declaración de la esencia, en la que Dios descubre el originario fondo metafísico de su ser, de modo que en verdad ya no se trata exactamente de un «nombre», sino de un «concepto». En este lugar inserta la crítica de Brunner, que —dicho brevemente— consiste en la afirmación de que así se pone cabeza abajo el sentido de la declaración bíblica, de que se la trastoca hasta lo más íntimo. «Fue un completo malentendido, devastador en sus efectos, el que los padres de la Iglesia griegos cayesen en leer en el nombre de Yahvé una definición ontológica. El 'Yo soy el que soy' no puede ser traducido especulativa y

definitivamente: Yo soy el que es. En ello no sólo se falla el sentido de esa declaración; con ello se invierte el pensamiento bíblico de revelación en su contrario: se hace del nombre, de lo indefinible, una definición. El sentido de la paráfrasis del nombre es exactamente éste: 'Yo soy el lleno de misterio y quiero seguir siéndolo; Yo soy el que soy. Yo soy el incomparable, y por esto no para definir, no para nombrar'»[10]. En otro lugar habla Brunner de un malentendido ni más ni menos trágico en sus consecuencias[11], y condena el guión establecido por Agustín entre ontología neoplatónica y conocimiento bíblico de Dios[12]. No se trata aquí para Brunner de un malentendido exegético particular, que siempre es una y otra vez posible, sino de *la* falsificación central del mensaje bíblico, ya que precisamente en el nombre de Dios tropiezan las contraposiciones extremas una con otra: a una parte está el Dios, que en la nominación de su nombre se da a conocer en cuanto tú y se abre al hombre, se le ofrece para comunidad. A la otra parte, el pensamiento filosófico, que en la revelación del nombre ve un antropomorfismo, con lo cual en último término rechaza la revelación misma. «El pensamiento de razón que se basta a sí mismo no quiere reconocer lo que viene de más allá de su propia posibilidad»[13]. «Quiere... sólo verdad que tiene el signo: yo pienso, pero no verdad cuyo signo es: ahí tienes...»[14]. El error de los padres y escolásticos consistiría, por

[10] Op. cit., p. 125.
[11] Op. cit., p. 135.
[12] Op. cit., p. 136.
[13] Op. cit., p. 130.
[14] Op. cit., p. 131. Además, la obra de Brunner: *Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis*, Zürich 1938. Las tesis nuevas de esta obra, cuyo punto fundamental de partida determina tam-

tanto, en que con su síntesis de Dios de la fe y Dios de los filósofos leen en un lugar lo que es precisamente radical contraposición y fallan y falsean así la esencia de la revelación cristiana hasta el fondo.

Con esto está impulsado hasta su hondura última posible el enfrentamiento de Dios de la fe y Dios de los filósofos. Aquí se convierte en pregunta por la esencia del cristianismo en general, en pregunta por la legitimidad de la síntesis concreta, que da forma al cristianismo, de pensamiento griego y bíblico, en pregunta por la legitimidad de la coexistencia de filosofía y fe, y por la legitimidad de la *analogia entis* en cuanto positiva puesta en relación de conocimiento de razón y conocimiento de fe, de ser de naturaleza y realidad de gracia; y finalmente también en cuestión de decisión entre comprensión católica y protestante del cristianismo[15]. En una palabra: la problemática Dios de la fe y Dios de los filósofos resume, entendida así, como en punto de ignición, la problemática entera de fundamentación de la teología, que en el cosmos de las disciplinas teológicas es la grave a la par que bella tarea del teólogo fundamental.

---

bién la doctrina de Dios de la Dogmática, se entienden en conexión con la obra de Ferdinand Ebner. Cf. las advertencias de Brunner a este respecto en *Für Ferdinand Ebner*, Regensburg 1935, pp. 12-15.

[15] Sobre la problemática de la *analogia entis*, que ha ocupado penetrantemente tanto a Karl Barth como a Emil Brunner, hay que considerar sobre todo últimamente Gottlieb Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*, Múnich 1952, pp. 235-264. Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth*, Colonia 1951. Erich Przywara, art. «Analogia entis und analogia fidei», *LThK* I, 2ª ed., pp. 470-476.

II. INTENTO DE UNA SOLUCIÓN

1. El concepto filosófico de Dios y la religión precristiana

El problema es grave y serio. Puede uno aproximarse a él si se escudriñan, exacta y hondamente, ambos conceptos de Dios para conocer lo que tienen de esencial. Sólo un par de alusiones en esta dirección pueden intentarse aquí.

Procedamos del concepto filosófico de Dios, que se nos presenta, en frente del Dios de la fe, de manera aguzada como el concepto de Dios de la filosofía griega[16]. No basta para su comprensión conocer y adoptar una determinada forma de definición. Hay que ver más bien la relación en que está este concepto de Dios para con el mundo espiritual y religioso en el que fue encontrado y en el que se ordenaba de una u otra manera. Porque, indudablemente, también el concepto precristiano filosófico de Dios ha estado en alguna relación con la religión, que era también entonces otra cosa que filosofía, y sólo cuando se considere tal relación estará visto el concepto filosófico del Dios de

[16] Para captar concretamente el concepto griego de Dios enfrente del cristiano es fundamental Wolfhart Pannenberg, «Die Aufnahme...». Aquí ha de resaltarse, además y sobre todo, la relación del concepto filosófico de Dios de los griegos para con su mundo religioso.

los griegos como tal rectamente y por completo. Igual vale en principio para cada concepto filosófico de Dios. Esta relación es perceptible en la distinción estoica de tres teologías, que nos conduce a la raíz del concepto de *theologia naturalis*, aquí constantemente en el trasfondo. La Stoa distingue: θεολογία μυθική — πολιτική — φυσική = *theologia mythica — civilis — naturalis* [17]. A este exacto complejo pertenece la filosófica *theologia naturalis* de los griegos; quien busque entenderla independientemente la entiende de manera falsa. Con esta partición estoica, tal y como es desarrollada sobre todo en los cuarenta y un libros de *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, de M. Terencio Varrón (116-27 a. de Cristo), queda de hecho exactamente acertado el problema del monoteísmo filosófico de los griegos, o sea, de su doctrina filosófica de Dios[18].

¿Qué se busca con esta partición? Vale por de pronto el observar que no se trata en manera alguna de tres miembros de igual rango. La separación de *theologia civilis* y *mythica* tiene primariamente carácter apologético y reformador. La *theologia civilis* ha de ser descargada y separada en lo posible de la teología mítica caída en descrédito; con lo cual la estrecha conexión de hecho entre ambas es innegable. El enfrentamiento debería tal vez con más exactitud de ser simplemente: *theologia mythica civilis* y *theologia naturalis*. Preguntémonos ahora lo que significa esta diferencia.

---

[17] Cf. Jakob Bilz, art. «Theologie», *LThK* X, pp. 65 ss., sobre la expresión «teología», Pierre Batiffol, «Theologie, Theologi», en *Eph. theol. Lov.* 5 (1928), pp. 205-220; Josef Stiglmayr, «Mannigfache Bedeutung von 'Theologie' und 'Theologen'», en *Theol. u. Glaube* 11 (1919), pp. 296-309.

[18] Con Varrón tiene un careo penetrante Tertuliano, *Ad nationes*, II, 1-8, así como Agustín, *De civitate Dei*, VI, 5 ss. Cf. para lo que sigue Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, Múnich 1954, pp. 265-276.

Varrón la verifica muy cuidadosamente, según los factores particulares de cada teología. La *theologia mythica* es asunto de los poetas, la *theologia civilis*, asunto del pueblo, y la *theologia naturalis*, asunto de los filósofos o de los *physici*. No olvida de advertir que el pueblo se ha sumado a los poetas en la cuestión capital. Una segunda diferencia atañe al lugar respectivo en la realidad al que está ordenada cada teología. Según esto, a la teología mítica corresponde el teatro, a la política la polis, a la «natural» el cosmos. Aquí se hace ya visible de manera radical la profunda contraposición interior, que separa, de una parte, la teología mítica y política, y de otra, la teología natural. Ya que las indicaciones de lugar son por sí mismas completamente dispares. El lugar de la teología mítica y política está determinado por el ejercicio humano del culto; el lugar de la teología filosófica, por el contrario, por la realidad de lo divino que está frente al hombre[19]. La contraposición se radicaliza más aún en la tercera distinción que Varrón propone, y que se refiere al contenido de las tres teologías. La teología mítica tiene por contenido las diversas fábulas de dioses, los «mitos» precisamente, que juntos son «el» mito; la teología política tiene por contenido el culto del estado; la teología natural, finalmente, responde a la pregunta quién o qué son los dioses, «si son, con Heráclito, de fuego, o con Pitágoras, de números, o con Epicuro, de átomos; y todavía otras cosas que los oídos pueden soportar más fácilmente dentro de las paredes escolares que fuera, en la plaza del mercado»[20]. Dios de la fe y Dios de los filósofos, está uno tentado de decirlo también aquí; y también aquí tiene que ver la fe con personas de

[19] *De civitate Dei*, VI, 5, CChr 47, p. 171; IV 32, p. 126.
[20] VI, 5, p. 171.

encuentros vivos y la filosofía con la fórmula apersonal... Esta distinción en el enfrente divino de la teología conduce a una última contraposición que deja finalmente desnudo el meollo propio del problema. «La *theologia naturalis* tiene que ver con la *natura deorum*, las otras dos *theologiae* con los *divina instituta hominum*. Con lo cual está en último término reducida toda la distinción a metafísica teológica, de una parte, y religión cultual, de otra. La teología civil no tiene, al fin y al cabo, ningún Dios, sino solamente 'religión'; la 'teología natural' no tiene religión alguna, sino sólo una divinidad»[21]. La contraposición entre religión y Dios de los filósofos está llevada aquí, en la situación religiosa y espiritual de la Antigüedad descrita por Varrón, a su seriedad última. La filosofía, no separada aún de la física, pone al descubierto la verdad de lo real y así también la verdad del ser de lo divino. La religión toma su camino independientemente; a ella no le va nada en adorar lo que la ciencia descubre como el Dios verdadero; se coloca más bien fuera de la cuestión de la verdad y se subordina solamente a su propia legalidad religiosa.

Con esta separación de verdad filosófica y realización religiosa ha puesto Varrón, o, si se quiere, el pensamiento estoico por él representado, al descubierto, y muy perspicazmente, la problemática propia del politeísmo antiguo, incluso se puede decir el problema fundamental de cualquier religiosidad politeísta. Porque, ¿en qué consiste propiamente la esencia del politeísmo? No está captada con la afirmación de que el politeísmo adora muchos dioses, mientras que el monoteísmo conoce sólo un Dios. Semejante declaración permanece parada en la superficie. En alguna

[21] Ratzinger, op. cit., p. 270.

forma, si bien muy oscurecida todavía, los politeísmos, los cuales, a su vez, no pueden medirse todos por el mismo rasero, saben también, por regla general, que el absoluto a fin de cuentas es sólo único. Este saber puede tener configuraciones de muy diverso tipo, se puede expresar en la idea del *deus otiosus* de las religiones primitivas, en la idea de la μοῖρα omniimperante como potencia que domina dioses y hombres, en la elevada forma del concepto filosófico de Dios de un Platón o un Aristóteles (y no hay que desconocer que, desde el punto de vista de la historia de las religiones, el primer motor aristotélico representa una variación clásica del motivo del *deus otiosus*). Las configuraciones son plurales, pero en ninguna parte falta por completo el saber en torno a la unidad del absoluto. El constitutivo decisivo del politeísmo, que le constituye en cuanto tal politeísmo, no es la falta de la idea de unidad, sino la representación de que lo absoluto en sí y como tal no es apelable para el hombre[22]. Por eso ha de resolverse a invocar los reflejos finitos del absoluto, los dioses, que no son precisamente «Dios», tampoco para él[23]. Porque «Dios», esto es, el

---

[22] Esta contraposición propia del monoteísmo y del politeísmo está certeramente elaborada, sobre todo, por Jacques Albert Cuttat, *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956, pp. 20 ss. En lugar del enfrentamiento de Cuttat, de fácil mala interpretación, de concepto «personal» y «no personal» de Dios, prefiero hablar de «apelabilidad» de Dios o de su falta, ya que, desde un punto de vista de filosofía de la religión, sólo la apelabilidad de Dios constituye su personalidad. El primer motor de Aristóteles lleva consigo, desde luego, distintivos esenciales del concepto metafísico de persona (¡conciencia de sí mismo!), pero no puede ser designado en filosofía de la religión como «persona», precisamente porque le falta la capacidad de oír frente a los hombres y, por tanto, la apelabilidad. Sobre la idea de unidad que permanece en el trasfondo también del politeísmo, cf. August Brunner, *Die Religion*, Friburgo en Br. 1956, pp. 177 ss., p. 86.

[23] Esto está especialmente claro en el budismo original y en las formas más importantes del hinduismo; cf. Heinrich von Glasenapp, «Die nichtchristlichen

absoluto mismo, no es, para decirlo una vez más, apelable[24], y la esencia del monoteísmo, como se muestra ahora, consiste precisamente en que se atreve a apelar al absoluto en cuanto absoluto, en cuanto Dios, que, al mismo tiempo, es el absoluto en sí *y* el Dios del hombre. Dicho de otra manera: el riesgo audaz del monoteísmo es apelar *al* absoluto —el «Dios de los filósofos»—, tenerlo por el Dios de los hombres —«¡de Abraham, Isaac y Jacob!»—. Y naturalmente sólo puede arriesgarse a tal cosa porque se sabe primero apelado precisamente por este Dios. Pero con ello queda dicho que al monoteísmo no lo constituye nada más que justamente el guión que une el absoluto —el «Dios de los filósofos»— y el Dios del hombre —el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob— uno con otro. El guión que Agustín ha puesto «entre ontología neoplatónica y conocimiento bíblico de Dios»[25] es, desde el monoteísmo, legítimo, es la manera concreta en que para él ha de representarse el guión entre Dios de los filósofos y Dios de la fe, Dios de los hombres. Más aún, con la constatación de que el Dios mudo e inapelable de los filósofos se ha hecho en Jesucristo Dios que habla y que escucha, ha ejecutado la exigencia interior plena de la fe bíblica.

Religionen», *Fischer Lexikon,* vol. I, 1957, pp. 76 ss. y 156 ss. No menos clara está, en el neoplatonismo, la apología filosófica del politeísmo en la Antigüedad postrema. Cf. la exposición en Eduard Zeller, *Philosophie der Griechen,* III, 2, 1903, 4ª ed.

[24] Sólo así es comprensible el peculiar estado de cosas de que, por ejemplo, Platón y Aristóteles, a pesar de su monoteísmo filosófico, permanezcan politeístas religiosos. Sobre esto Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médievale,* Pannenberg, op. cit., p. 7.

[25] Brunner, op. cit., 136.

2. El concepto filosófico de Dios y la revelación bíblica de Dios

El alcance extraordinario de semejante constatación ilumina sin más. Porque, si es acertado, significa entonces que la síntesis realizada por los padres de la Iglesia entre la fe bíblica y el espíritu heleno como representante en aquel tiempo del espíritu filosófico en general no sólo era legítima, sino necesaria, para traer a expresión la exigencia plena y la seriedad completa de la fe bíblica. Esta exigencia plena se apoya en que hay ese guión para con el concepto prerreligioso, filosófico de Dios. Esto significa que la verdad filosófica pertenece, en un cierto sentido, constitutivamente a la fe cristiana, y esto indica a su vez que la *analogia entis* es una dimensión necesaria de la realidad cristiana, y tacharla sería suprimir la exigencia propia que ha de plantear el cristianismo.

En vista de tan serias consecuencias, y de tan largo alcance, habría que plantear de nuevo la cuestión de si el guión puesto por los padres de la Iglesia entre Dios de la fe y Dios de los filósofos, cuya justificación y necesidad ha sido ya mostrada desde el problema general del monoteísmo, está también, y en qué medida, justificado especialmente respecto al concepto bíblico de Dios. A lo cual puede responderse primeramente: estaba justificado en cuanto y en la medida en que la fe bíblica en Dios quería y debía ser monoteísmo. Puesto que el monoteísmo está a las duras y a las maduras con la puesta en unidad del absoluto como tal con el Dios vuelto al hombre. Ahora bien, no sólo está fijada fundamental e indudablemente la intención monoteísta de la fe bíblica en Dios, sino que en los escritos bíblicos de después del exilio puede observarse con claridad creciente

el intento de hacer comprensible al mundo en torno la esencia que acabamos de describir de la fe monoteísta[26]. El tema de la creación avanza en ellos siempre más y más y desempeña, por ejemplo en el Deutero-Isaías, un papel dominante. Como ningún otro pensamiento era éste apropiado para interpretar[27] lo especial de la fe bíblica en Dios ante los pueblos del mundo, a los cuales estaba Israel como trasladado en manera por completo nueva. Precisamente en el pensamiento de la creación fue capaz el profeta de expresar el hecho de que Israel no adoraba a ninguno de los usuales dioses de los pueblos, a ninguno de los poderes intramundanos de fertilidad, sino al fundamento mismo del mundo. Piénsese en los magníficos versos del capítulo 40 de Isaías: «¿Quién midió las aguas con el hueco de la mano, y a palmos los cielos, y a cuartillos el polvo de la tierra, pesó en la romana las montañas o en la balanza los collados? ¿Quién ha sondeado al espíritu de Yahvé, quién fue su consejero y le instruyó? ¿Con quién deliberó él para recibir instrucciones y que le enseñase el camino de la justicia? ¿Quién le enseñó la sabiduría y le dio a conocer el camino del entendimiento? Son las naciones como gota de agua en el caldero, como grano de un polvo en la balanza. Las islas pesan lo que el polvillo que se lleva el viento. El Líbano no basta para leña, ni sus animales para el holocausto. Todos los pueblos son delante de él como nada, son ante él nada y vanidad. ¿A quién, pues, compararéis vuestro Dios,

---

[26] Para lo que sigue, Ernst Würthwein, art. «Gott» II, *RGG*, II, 3ª ed., pp. 1705-1713; Alfons Deissler, «Gott», en *Bibeltheol. Wörterbuch*, de J. B. Bauer, Graz 1959, pp. 352-368.

[27] El autor emplea el término *dolmetschen*, esto es, interpretar casi como oficio; *die Dolmetscher Schule*, la escuela de intérpretes (ndt).

qué imagen haréis que se le asemeje?» (Is 40, 12-18)[28]. Cara a los potentes y orgullosos reinos del mundo, un lenguaje verdaderamente audaz que expresa de modo impresionante lo especial del Dios de Israel: su unicidad, que se funda en que él es el absoluto mismo, que en tanto absoluto se ha vuelto a los hombres[29].

En igual dirección que el concepto de creación apunta la designación de Dios como «Dios del cielo», la cual se encuentra determinante, en primer plano, en los libros de Esdras y Daniel. No hay duda de que se trata, por así decirlo, de un concepto misional, cuya función es otra vez hacer por todos lados comprensible a los pueblos la esencia del Dios de Israel. «Dios del cielo» es por doquier en la historia de las religiones la designación del Dios supremo, que con frecuencia, en cuanto *deus otiosus*, adopta prácticamente la función de un Dios de los filósofos[30]. Si Israel designa a su Dios ante los paganos como el Dios del cielo, quiere decir con ello que no conoce ningún Dios de los pueblos en sentido usual, sino que *su* Dios es el único señor del mundo —«el absoluto»—, por el que se sabe apelado y al que están en verdad sometidos todos los pueblos[31].

Finalmente, apunta también en la misma dirección la noticia de las propiedades divinas que podemos tomar de la Biblia. En ella se toca tal vez más cercanamente que nunca la imagen bíblica de Dios con la doctrina de Dios de

---

[28] El texto bíblico castellano según Nácar-Colunga. 5ª ed., Madrid 1953 (ndt).

[29] Cf. Deissler, op. cit., pp. 356 ss.

[30] A. Brunner, op. cit., pp. 67 ss., p. 155; Henri de Lubac, *L'origine de la religion*; Geraldus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1956, 2ª ed., pp. 182 ss.

[31] Cf. Walter Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, 2ª ed., Leipzig 1939, p. 113.

los filósofos, y por lo mismo ha favorecido como nada la puesta en relación de ambas. Conceptos como eternidad, omnipotencia, unidad, verdad, bondad y santidad de Dios no indican, desde luego, sin más, lo mismo en la Biblia y en la filosofía, pero no pueden ignorarse aproximaciones considerables. La intención de remitir por encima de todos los poderíos intramundanos al poder originario que mueve el mundo les es común a ambas[32]. Con tales reflexiones se hace claro algo más. El elemento filosófico se suministró al concepto de Dios de la Biblia en la medida en que éste se encontraba forzado a pronunciar lo suyo propio y especial frente al mundo de los pueblos, y en un lenguaje general, esto es, comprensible para el mundo todo, por encima del propio espacio interior. Se hizo necesario en la medida en que, visto negativamente, surgió la indigencia apologética; visto positivamente, la indigencia misionera. Lo filosófico designa, por tanto, ni más ni menos, la dimensión misionera del concepto de Dios, ese momento con el que se hace comprensible hacia fuera. Así es también evidente que la apropiación de lo filosófico fue realizada ampliamente en el momento en que el judaísmo, poco expansivo, quedaba disuelto por una religión expresamente misionera, el cristianismo. La apropiación de la filosofía, tal y como fue ejecutada por los apologetas, no era otra cosa que la necesaria función complementaria interior del proceso externo de la predicación misionera del Evangelio al mundo de los pueblos. Si para el mensaje cristiano es esencial no ser doctrina esotérica secreta para un círculo rigurosamente limitado de iniciados, sino mensaje de Dios a todos, entonces le

[32] Cf. Pannenberg, op. cit., con una cuidadosa ponderación de las diferencias y relaciones recíprocas.

es también esencial la interpretación hacia afuera, dentro del lenguaje general de la razón humana. La verdadera exigencia de la fe cristiana no puede hacerse visible en su magnitud y en su seriedad, sino por este guión con aquello que el hombre ya de antemano ha captado en alguna forma como lo absoluto[33].

3. La unidad de relación de filosofía y fe

Por eso, al «sistema parcial de identidad» de Tomás de Aquino le corresponde, sin duda alguna, auténtico derecho: el guión entre Dios de la fe y Dios de los filósofos es, fundamentalmente y en cuanto tal, legítimo[34]. Sin embargo, queda atrás un aguijón que nos fuerza a hacer espacio todavía, a pesar de todo, al justificado deseo de Emil Brunner. Porque está claro: si la fe capta el concepto filosófico de Dios y dice: «*lo* absoluto, del que vosotros sabíais ya por sospechas de alguna manera, es *el* absoluto que habla en Jesucristo (que es 'palabra') y que puede ser apelado», con ello no se suprime sin más la diferencia de fe y filosofía,

[33] Esto está dicho objetiva y explícitamente por Pannenberg, op. cit., p. 45, que indica cómo el abandono del elemento metafísico en el concepto de Dios significaría a la vez el abandono de la exigencia universal de la fe cristiana. Cf. también p. 13.

[34] La crítica de Scheler del «sistema parcial de identidad», de Tomás de Aquino, sigue siendo justificada, en cuanto que la relación esencial de fe y filosofía no puede ser agudizada en el sentido de una identidad de *religio naturalis* y *theologia naturalis*, sino que a fin de cuentas hay sólo una unidad de relación. Por lo cual se puede aprobar el concepto de «sistema de conformidad», que, no obstante la verdadera intención del Aquinate, queda más cerca que lo que Scheler mismo acepta. Cf. Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, Múnich 1957, p. 88 ss.

y ni mucho menos lo que hasta ahora era filosofía se transforma en fe. La filosofía sigue siendo más bien como tal lo otro y lo propio, a lo que se refiere la fe para expresarse en ella como en lo otro y hacerse comprensible. Y además el concepto de absoluto, si se le desata de su propia existencia filosófica, o más exactamente, de su ser hasta ahora conjunto con el politeísmo y se le encuadra en el campo de relaciones de la fe, tendrá que atravesar necesariamente una purificación y transformación de hondura.

Considerémoslo otra vez en el definitivo proceso, que lo es de fundamentación, de la apropiación de la filosofía griega por la fe cristiana. Constatábamos que en el mundo griego del espíritu la teología natural, que alza el concepto filosófico de Dios, no era, desde luego, la única teología que había en general, sino que coexistía con la teología mítica y política, y de tal manera que Dios permanecía para ella esencialmente no religioso, y que por ello pudo conformar el trasfondo metafísico para el politeísmo religioso que dominaba la superficie. Está claro que la fundamental neutralidad religiosa del concepto de Dios tuvo que determinar también, y regulativamente, este concepto, la idea misma del absoluto, y que el tránsito de la coexistencia negativa con el politeísmo a la coexistencia positiva con la fe monoteísta no podía pasar por él de largo, sin dejar huella. De todas maneras, puede y debe decirse aquí: aunque la apropiación por los apologistas y los padres del concepto filosófico de Dios era sin duda legítimo, más aún, esencialmente necesario, tampoco hay que discutir que esa apropiación no se ha conseguido siempre con crítica suficiente. Las declaraciones filosóficas fueron con frecuencia adoptadas sin el menor reparo y sin someterlas a los necesarios acrisolamiento y transformación

críticos[35]. El conocimiento de que Dios es un Dios referido al mundo y al hombre, que opera dentro de la historia, o dicho más hondamente, el conocimiento de que Dios es persona, yo que sale al encuentro del tú, este conocimiento exige sin duda un nuevo examen en toda la línea de las declaraciones filosóficas, un repensarlas como todavía no se ha ejecutado suficientemente. En esta tarea de una nueva apropiación más profunda del concepto de Dios podrían la teología católica y la protestante, viniendo de diversas partes, encontrarse de una manera nueva. En cualquier caso, el trabajo en tal tarea significará teo-logía en sentido eminente y también una extensión de lo que Ricardo de San Víctor, desde Agustín y desde los salmos, reconocía como la tarea propia de la teología, el *quaerite faciem eius semper* — «buscad siempre su rostro»[36]. Ciertamente, se gane lo que siempre se gane en esos conocimientos nuevos, no se ha de despojar de su fuerza lo que Agustín anota para ese verso del salmo. «Esto es, sin duda, el 'buscad *siempre* su faz': que el encontrar no depare un fin a ese preguntar que caracteriza el amor, sino que con el amor creciente crezca también el preguntar dentro del amado»[37]. La tarea de la teología queda en este tiempo del mundo necesariamente inconclusa. Es precisamente el preguntar siempre nuevo por la faz de Dios «hasta que Él venga» y sea Él mismo respuesta a toda pregunta.

---

[35] Sobre esto detalladamente Pannenberg, op. cit. Allí también importantes puntos de partida para una nueva apropiación crítica del concepto filosófico de Dios. Un intento modesto en la misma dirección emprendí yo también en mi artículo «Ewigkeit» en *LThK* III, 2ª ed., p. 1268 ss.

[36] *De trin.*, III, 1: PL 196, 916: «*Quid si non detur pervenire, quo tendo? Quid si currendo deficio? Gaudebo tamen inquirendo faciem domini mei semper pro viribus cucurisse, laborasse, desudasse ...*». Cf. Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, Graz 1956 (nueva impresión), pp. 313 ss.

[37] *En. in ps.*, 104, 3 CChr 40, p. 1537.

ÍNDICE

opuscula philosophica

Serie dirigida por Juan José García Norro, Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira

1. Franz Brentano, *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento.*
   Edición bilingüe de Miguel García-Baró

2. Manuel García Morente, *Ensayo sobre la vida privada.*

3. Max Scheler, *Muerte y supervivencia.*
   Traducción de Xavier Zubiri

4. G. W. Leibniz, *Compendio de la controversia de la teodicea.*
   Traducción de Rogelio Rovira

5. Moritz Schlick, *Filosofía de la naturaleza.*
   Traducción y notas de José Luis González Recio

6. Edith Stein, *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino.*
   Traducción de Alicia Valero Martín

7. G. E. Moore, *La naturaleza del juicio.*
   Traducción de Ángel d'Ors

8. Roman Ingarden, *Lo que no sabemos de los valores.*
   Traducción de Miguel García-Baró

9. Immanuel Kant, *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía.*
   Edición bilingüe de Rogelio Rovira

10. Harold A. Prichard, *El deber y la ignorancia de los hechos.*
    Introducción de Leonardo Rodríguez Duplá
    Traducción de Estefanía Herschel

11. José Ortega y Gasset, *Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores?*
Introducción de Ignacio Sánchez Cámara

12. Jorge J. E. Gracia, *¿Qué son las categorías?*
Traducción de Emma Ingala

13. Tomás de Aquino, *Sobre la eternidad del mundo.*
Edición bilingüe de José María Artola, O.P.

14. Jean Héring, *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea.*
Traducción de Rogelio Rovira

15. William James, *La voluntad de creer.*
Traducción de Carmen Izco

16. Balduin Schwarz, *Del agradecimiento.*
Traducción de Juan Miguel Palacios

17. Antonio Rosmini, *Diálogos sobre el problema del conocimiento.*
Traducción de Juan Francisco Franck

18. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*
Traducción de Manuel García Morente

19. Maurice Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica.*
Traducción de Jorge Hourton

20. Edith Stein, *Excurso sobre el idealismo trascendental.*
Traducción de Walter Redmond

21. Thomas Reid, *Del poder.*
Traducción y notas de Francisco Rodríguez Valls

22. G. W. Leibniz, *Conversación de Filareto y Aristo.*
Traducción y notas de María de Paz

23. Leopoldo-Eulogio Palacios, *El análisis y la síntesis.*
Introducción de José Miguel Gambra

24. Nicolas Malebranche, *Aclaración sobre el ocasionalismo.*
Traducción y notas de Julia Molano

25. François Pierre Maine de Biran, *Sobre la causalidad.*
Introducción de Juan José García Norro
Traducción de Sara Sánchez Ezquerra

26. Emmanuel Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad.*
Traducción de Jesús María Ayuso

27. Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos.*
Traducción de Jesús Aguirre

Fotocomposición
Encuentro - Madrid
Impresión y encuadernación
CLM - Madrid
ISBN: 84-7490-790-X
Depósito Legal: M-29517-2006
Printed in Spain

«El conocimiento de que Dios es un Dios referido al mundo y al hombre, que opera dentro de la historia, o, dicho más hondamente, el conocimiento de que Dios es persona, yo que sale al encuentro del tú, este conocimiento exige sin duda un nuevo examen en toda la línea de las declaraciones filosóficas, un repensarlas como todavía no se ha ejecutado suficientemente».

(del *Prólogo* del autor)

ENCUENTRO

OPUSCULA PHILOSOPHICA

ISBN: 84-7490-790-X



